

RAMÓN RODRÍGUEZ
(Universidad Complutense)

La omnipresencia en nuestra época de la conciencia histórica ha avivado de tal manera el sentido para la historicidad de todas las actividades humanas que resulta casi superfluo, por obvio, todo intento explícito de plantear el problema del lugar y de la función de la historia. No hay problema donde no hay un determinado ámbito que se ha vuelto dudoso y donde la «naturalidad» e inmediatez de la respuesta sofoca toda auténtica pregunta. Este predominio de la conciencia histórica es especialmente evidente en el campo de la filosofía. No hay prácticamente ensayo filosófico actual que no consista, de forma más o menos esencial, en un diálogo o crítica del pasado, y ello sustentado en la convicción, explícita o tácita, de que la actividad filosófica no puede hoy hacer otra cosa. La tendencia es perceptible incluso en el campo de la filosofía de la ciencia.

Pero si la filosofía ha constituido siempre una cierta resistencia a la tiranía de lo obvio, también debe mostrarla aquí, en el momento de enfrentarse con el hecho de su propia historia. Por ello, me parece de suma importancia reparar en un aspecto que rara vez se encuentra recogido en las reflexiones habituales sobre la historia de la filosofía. Me refiero al punto de vista que sobre ella resulta cuando se contempla desde la propia práctica filosófica, desde lo que podríamos llamar el acto filosófico, el ejercicio de la actividad filosófica, tal como podemos percibirlo en la reflexión solitaria, en el diálogo compartido o al dejarnos llevar por el pensar de alguno de los grandes clásicos del pensamiento. Las líneas que siguen son un intento de mirar, desde ese punto de vista, «las ventajas y desventajas de la historia» para la filosofía, su papel y su justificación en la reflexión filosófica.

1. La «indiferencia» histórica del acto filosófico

«¿Qué me importa la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último!»¹.

1. WITTGENSTEIN, L.: *Diario filosófico*, 2-9-1916. Barcelona, Ariel, 1982.

Este cuasi exabrupto wittgensteiniano, salido de la espontaneidad de un diario personal, es un buen testimonio del hecho sorprendente de que, en medio de la creciente conciencia histórica de nuestro mundo moderno, los dos más grandes renovadores de la filosofía en nuestro siglo, Wittgenstein y Husserl, hayan mostrado una singular indiferencia respecto del pasado filosófico. Provenientes ambos de campos ajenos a la estricta filosofía «pura», su conocimiento de las vicisitudes históricas de la filosofía era, en el inicio de su pensamiento, más bien escaso, por no decir nulo. De Husserl se cuenta la anécdota, probablemente falsa, de la sorpresa que manifestó al ser preguntado por las relaciones de su fenomenología con la hegeliana *Fenomenología del Espíritu*: desconocía que Hegel hubiera escrito tal obra. El historiador, acostumbrado a pasear por el flujo y reflujo de las épocas históricas, verá sin duda aquí, y con justicia, una extrema reacción al historicismo del pasado siglo. Pero, dejando a un lado momentáneamente esta visión histórica de tan llamativo fenómeno, lo que me interesa abordar ahora aquí, tomando pie en la frase de Wittgenstein, es el siguiente problema: ¿se justifica una cierta indiferencia hacia la historia a partir de la consideración del acto filosófico mismo, a partir de lo que el propio filósofo vive cuando filosofa?

Si procuramos acercarnos a cualquier experiencia filosófica propiamente dicha, a lo que podemos llamar *la vivencia filosófica primaria* me parece bastante evidente que la génesis histórica del problema al que el acto filosófico se vierte no aparece temáticamente —supuesto, claro está, que no se trate del problema específico de la historicidad. Con lo que el filósofo se debate, lo que le mueve y arrastra todas sus energías es el problema en cuanto tal, no en cuanto históricamente generado. El problema del tiempo, de la fundamentación última del saber, del conocimiento moral, del significado, etc., son cuestiones cuya enigmaticidad mueven por sí mismas, con independencia de su generación o pervivencia históricas. Y es ese carácter enigmático el que afecta a la inteligencia y mueve al pensamiento. Sin él, ninguna consideración histórica o profesional puede lograr la fuerza interior necesaria para perseguir, a veces durante toda una vida, como es el caso de tantos grandes —y no grandes— filósofos, la posible solución de un problema.

Pero la ausencia *prima facie* de la historia no se presenta sólo en el aspecto motivacional del acto filosófico. Ya he aludido a que su objeto lo constituye esencialmente un problema, una parcela del mundo, que, por las razones que sean, presenta carácter enigmático. Pues bien, lo que me parece necesario subrayar es que esta objetividad no posee propiamente una faz histórica: el problema aparece con una determinada estructura, con una diversidad de aspectos que deben ser atendidos, con un repertorio de salidas lógicamente posibles y el pensador ensaya una y otra vez hacerse cargo de todos los aspectos y elaborar una *teoría*, esto es, un conjunto de proposiciones articuladas entre sí y con pretensión de verdad, o, si se pre-

fiere, de validez, que ofrezca una solución, y haga así inteligible el planteamiento mismo del problema. Este aspecto veritativo es un momento esencial, pues en el acto filosófico hay siempre una conciencia implícita de que lo que en él se dice es algo susceptible de «explicar» el mundo, de comprenderlo en lo que es, y no de crearlo o fantasearlo. (Es obvio, por otra parte, que ello no significa adhesión explícita a una teoría de la verdad, sino un componente preteórico, sobre el cual puede, luego, recaer una teoría).

Los elementos específicamente históricos —la sujeción de una posible solución a un mundo histórico determinado, el alumbramiento sucesivo de distintas facetas del problema, la posibilitación de una determinada visión por la obra precedente— no entran temáticamente en la consideración del acto filosófico. Este se mueve ante todo entre la experiencia a su alcance —el mundo vivido por el filósofo que incluye mil facetas posibles, entre ellas, enseguida veremos, una cierta «historia»— y las inferencias que a partir de ella el pensamiento puede llevar a cabo, es decir, los caminos posibles a través de los cuales se desentraña lo implicado en la experiencia o se establece una hipótesis teórica que dé razón de lo visto en ella. Experiencia, lógica, pretensión de verdad y método me parecen los elementos que en el acto filosófico llevan la voz cantante y no su respectiva historicidad. Esta queda en un segundo plano, no atendida.

El mismo resultado encontramos si del objeto de la reflexión filosófica pasamos al acto mismo. La historicidad constitutiva del propio acto de comprensión, que la hermenéutica contemporánea ha puesto tan de relieve, no es, en modo alguno, un elemento que comparezca en el ejercicio efectivo del filosofar, como una especie de conciencia concomitante del mismo. Más bien me inclino a pensar que el modo indirecto en que el filósofo tiene conciencia de su propia actividad intelectual no es tanto la de su determinación por el pensamiento precedente, sino más bien la de la posibilidad, cristalizada en su pensar, de un afrontamiento radical del problema, que, si lo vemos desde las filosofías anteriores, representa la creencia en un nuevo comienzo, en un cierto repristinar —usando la expresión de Ortega— la situación originaria del filósofo sin tradición.

Esta peculiar carencia de conciencia histórica del acto filosófico no es privativa de alguna tendencia determinada, sino propia del ejercicio mismo del pensamiento. El examen de algunos ejemplos puede ayudar a confirmarlo.

Cuando Jean-Paul Sartre intenta mostrar que la angustia es una peculiar experiencia de la libertad, sabe perfectamente que le preceden dos importantes teorías que han establecido ya algún tipo de relación entre angustia y libertad: las de Kierkegaard y Heidegger. Ahora bien, dichas teorías no se le aparecen en su vestidura histórica, en sus conexiones específicas con su mundo histórico respectivo y en su deuda con los siglos anteriores de pensamiento, sino exclusivamente como posibilidades inte-

lectuales de afrontar el mismo fenómeno, como caminos de posible tránsito, como una disyuntiva que a su pensamiento, volcado hacia un determinado problema, se le ofrece. Y, a su vez, Sartre actúa como si tuviera conciencia de estar ante el problema de manera enteramente adecuada y original, es decir, ajeno a su propia historia, precisamente por lo cual puede, por así decir, colocar las teorías de Kierkegaard y Heidegger «en su sitio».

Tal es el caso también de Kant cuando considera, por ejemplo, las doctrinas estoicas y epicúreas respecto al bien supremo. Encontramos la misma estructura del acto filosófico: el pensamiento de Kant se refiere íntegramente al problema del mutuo avenimiento de virtud y felicidad, ante el cual dos teorías históricamente lejanas comparecen, no en su intrínseca historicidad, sino a título de soluciones lógicamente posibles que el problema mismo parece plantear y sobre las cuales el filósofo se pronuncia con la libertad de quien se sabe en situación de dar al problema una salida adecuada. Lo mismo encontramos si intentamos seguir el *modus operandi* real de la gran mayoría de los filósofos cuando tratan con teorías preexistentes: el propio Kant con el racionalismo y el empirismo, Wittgenstein con la paradoja agustiniana del tiempo, Husserl con la duda metódica cartesiana, Russell con la teoría leibniziana de la proposición, etc. El trato de los grandes filósofos con sus antecesores se parece más a un diálogo entre contemporáneos que a un intento de hacer historia.

Huelga decir que todo lo que vengo diciendo respecto de la no presencia de la historia en la actividad filosófica no significa la absurda tesis de que el pensamiento del filósofo sobrenada la historia y escape a toda forma de gestación o génesis histórica. No se opone obviamente a la condición ontológica de la historicidad de todo lo humano. Expone tan sólo, de forma esencialmente descriptiva, lo que podríamos llamar la *estructura formal de la conciencia filosófica*, el modo como el pensamiento se vive a sí mismo cuando hace filosofía. Lo cual no quiere decir que el filósofo ignore su propia condición histórica: ningún pensador posterior al surgimiento de la conciencia histórica sentaría como una tesis que su pensamiento se sustrae a la historia. Pero lo que sí creo es que este saberse históricamente condicionado no interviene específicamente en su propio acto, no juega un papel visible en él. Es una conciencia posterior y distinta, de otra índole.

Esta desconexión de lo histórico que acontece en la conciencia del acto filosófico es lo que, a mi juicio, expresan magníficamente las palabras que cierran *La filosofía como ciencia estricta*, el célebre artículo que Husserl publicó en la revista *Logos* en 1911: «Es evidente que necesitamos la historia. Naturalmente no al modo del historiador, perdiéndonos en las conexiones de desarrollo de las grandes filosofías, sino para permitir que las filosofías mismas, de acuerdo con su propio contenido espiritual, nos inspiren. De hecho, de esas filosofías históricas, cuando sabemos contemplarlas penetrando en la comprensión del alma de sus palabras y teorías, nos llega una corriente de *vida* filosófica con toda la riqueza y el vigor de las

motivaciones vivas. Pero no nos haremos filósofos por medio de las filosofías. Atenerse a lo histórico, tratar de ocuparse de ello en actitud histórico-crítica y pretender alcanzar la ciencia filosófica en una elaboración ecléctica o en un renacimiento anacrónico, eso sólo conduce a vanas tentativas. *El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas*»².

Pese a todas las acusaciones de insensibilidad para la historia —platonismo, pretensión de intemporalidad, etc.—, el significado profundo de las palabras de Husserl es otro: mostrar cómo, *en el interior de la conciencia filosofante*, la absoluta primacia la posee el sentido para lo problemático y su lógica interna, no para las específicas relaciones históricas. La actitud filosófica no es la actitud del historiador, aunque sea de la filosofía. Desde dentro de aquella ésta aparece como incompatible, incluso como contraproducente: «no nos haremos filósofos por medio de las filosofías». No hay ilusión más engañosa para el filósofo, que constitutivamente es siempre un aprendiz, que la ocupación constante con la historia, pues la tarea de reconstrucción objetiva del pasado tiende insensiblemente a desplazar ese sentido para lo problemático y teórico, para la criba crítica de las pretensiones de verdad, que es la entraña de la conciencia filosófica. Ya Schopenhauer avisaba de que la historia de la filosofía puede ser cultivada con la tácita intención de hacer consistir en ella la filosofía misma³, y, efectivamente, la obsesiva y predominante dedicación a la interpretación de su historia es para la filosofía un refugio, cuando no una coartada, para su propia impotencia e inseguridad. La vigencia de esta ilusión en un tiempo como el nuestro, en que los profesionales de la filosofía sólo parecen reunirse con ocasión de conmemoraciones y centenarios, es realmente llamativa.

Pero la admonición husserliana da también una indicación positiva, que me parece coincidir perfectamente con la anterior descripción del acto filosófico, de cómo el filósofo ve la ocupación con el pasado. Ante todo, como una oportunidad de reproducir y potenciar en sí mismo lo que Husserl llama en el texto la *vida* filosófica, es decir, ese caudal de energía intelectual, de intensidad y de dedicación a los problemas que encontramos en cualquiera de las grandes figuras del pensamiento filosófico. En esto, y no tanto en sus doctrinas, es en lo que los clásicos son verdaderos maestros de pensamiento. Por otro lado, al penetrar en el interior de sus sistemas, sus tesis aparecen en toda la crudeza de su pretensión veritativa y el filósofo se

2. *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos, 1911, pág. 349.

3. «Gástase hoy en día, por lo general, demasiado estudio en la historia de la filosofía, por ser ésta, en virtud de su naturaleza misma, a propósito para que el saber ocupe el lugar del pensar, y cultivasela precisamente con el propósito de hacer consistir la filosofía en su historia». A SCHOPENHAUER, *Über den Willen in der Natur*, Zürcher Ausgabe, V, pág. 199.

comporta con ellas como con una posible forma de dar razón de algo que él mismo también ve y a la luz de lo cual las enjuicia y critica. Cuando Husserl añade que «para el que está verdaderamente libre de prejuicios es indiferente que una afirmación proceda de Kant o de Tomás de Aquino, de Darwin o de Aristóteles, de Helmholtz o de Paracelso», no está estableciendo la tesis de la intemporalidad del pensamiento, sino atendiendo a la experiencia de la autoconciencia filosófica.

Miradas desde la perspectiva de esta especie de epojé histórica que encontramos en el acto filosófico, las palabras de Wittgenstein cobran un sentido más allá de la «boutade». Pues, efectivamente, sólo con «mi mundo», esto es, con el conjunto de posibilidades reales ante él abiertas, puede contar el filósofo. Que éstas sean, a su vez, un producto histórico, en nada cambia la situación de la vivencia interna del filósofo.

Las consideraciones precedentes no están exentas de consecuencias para la teoría y la práctica de la historia de la filosofía. El resultado de ellas, la peculiar «indiferencia» para lo histórico del acto filosófico, parece hablar en contra de la existencia, incluso de la posibilidad, de una relación interna entre filosofía e historia o, más exactamente, entre la filosofía y su propia historia. ¿Es esto así?

En primer lugar es claro, si el resultado aludido está en lo cierto, que los protagonistas de la historia de la filosofía, esa «galería de héroes de la razón pensante», para utilizar la expresión de Hegel, no hacen ningún género de historiografía, incluso carecen de preocupaciones propiamente históricas cuando ejercen su actividad de pensadores. Filosofar no significa para ellos hacer historia de la filosofía. Muy al contrario, la actitud del historiador les es sustancialmente ajena. Siempre me ha parecido una idea atractiva la posibilidad de escribir una suerte de «historia interna» de la filosofía (en un sentido, desde luego, distinto al de Bréhier) que relatara lo que los filósofos han pensado —y cómo lo han pensado— acerca de sus predecesores. Si intentamos reproducir no sólo el contenido estricto de lo que los filósofos han dicho sobre sus colegas, sino que buscamos sumergirnos en el ritmo interno de su pensamiento, viendo a cuento de qué aludían a ellos, en qué contexto y con qué motivo, nos llevaríamos sin duda notables sorpresas.

La primera de ellas es indiscutiblemente que, desde el punto de vista historiográfico, los filósofos son muy malos historiadores. Cuando uno piensa en la visión que Kant tiene de los clásicos atributos trascendentales del ente, en lo que Berkeley piensa de la teoría aristotélica de la abstracción, en la interpretación de Heidegger del poema de Parménides, en lo que Carnap dice acerca del lenguaje heideggeriano sobre la nada, por poner tan sólo algunos de los múltiples ejemplos posibles, la conclusión sobre la radical diferencia entre el acto filosófico y el acto historiográfico se impone. La «historia interna» de la filosofía, o mejor, la conversación filosófica, se desarrolla a base de errores, de faltas de imparcialidad, de abusos, de

incomprensiones. Pero a la vez, ¿quién ha penetrado mejor en el sentido profundo de una gran doctrina filosófica que otro filósofo? ¿Quién ha entendido mejor que Kant el sentido del pensamiento de Hume o quién mejor que Fichte las consecuencias de la *Crítica de la razón pura*? La conversación que los filósofos sostienen no está, desde luego, presidida por un interés historiográfico, no es *Historie*. Pero es la auténtica *Geschichte*, el modo como realmente se gesta eso que llamamos filosofía.

La gestación interna de la filosofía no responde, pues, a la actitud ni a los criterios del historiador. Por ello me parece que la manera de hacer historia de la filosofía no puede ponerse sin más en el mismo plano que la historiografía habitual. Y ello en razón del objeto que se trata de historiar: la *Historie* del acontecer filosófico tiene que respetar su *Geschichte*, su particular forma de hacerse, la singularidad de sus *res gestae*.

Debe, sin embargo, quedar claro que al declarar la necesidad de una congruencia entre la historiografía filosófica y su objeto no estoy postulando como el único modo legítimo de historiar la filosofía eso que se ha dado en llamar su *historia interna*, que considera cada doctrina filosófica como una unidad orgánica de conceptos, generada a partir de otras mediante puras relaciones de coherencia o despliegue lógicos. Esa pura historia de las ideas, decía Ortega con razón, no existe⁴. Y podemos nosotros añadir: ni siquiera en la conciencia del filósofo. Su actividad pensante no excluye la presencia del mundo vital, no filosófico, en el horizonte o en el propio tema de su pensar; por el contrario, el contacto con ese mundo es una forma fundamental de esa experiencia que interviene en todo acto filosófico. Pero es que, además, el diálogo entre los grandes filósofos no está dirigido por el interés en investigar la coherencia interna y la generación lógica del pensamiento con el que conversa, sino, como ya puse de relieve, por hablar con ellos como modo de obtener luz en un determinado problema.

La conciencia filosófica se desmarca, pues, tanto de la historia de la filosofía como ciencia histórica, como de esa forma de relatar el acontecimiento filosófico que se suele denominar historia interna de la filosofía. Ni quita ni pone legitimidad a ambas. Sencillamente no las reconoce como un elemento de sí misma.

¿Pero no estamos quizá otorgando una importancia excesiva a la conciencia filosofante? Aun concediendo que la historia no juegue ningún papel en ella, ¿no resulta abusivo pretender que ella juegue un papel en la historia? Al fin y al cabo, diría cualquier «filósofo de la sospecha», se trata de una mera forma de autoconciencia y la filosofía contemporánea ha puesto ya suficientemente de manifiesto las astucias, ilusiones y deformaciones de la conciencia de sí. Sin entrar ahora en el fondo de esta argumentación, que tiene tras de sí toda una concepción filosófica, es preciso,

4. Cfr. *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, VI, pág. 392.

sin embargo, oponerle una reflexión elemental: la actividad filosófica es pensamiento y éste es, antes de nada, una forma de conciencia. Con esto quiero simplemente subrayar que el modo en que el problema le aparece al filósofo, los datos a los que atiende, la visión explícita que de otras teorías posee, etc., son elementos determinantes de que su filosofía tenga tal figura y no tal otra, de que opte por tal camino de pensamiento y no por tal otro. Podrán intervenir otros factores importantes ajenos a su conciencia, por encima o por debajo de ella, pero lo que es seguro es que aquéllos intervienen, y decisivamente. Del acontecer filosófico ellos son indudablemente protagonistas.

Pero al poner de manifiesto los caracteres de la conciencia filosófica y reclamar que ella no debe ser simplemente el objeto hipostasiado de la historia de la filosofía, sino que ésta debe mirarse también desde dentro de la propia actitud filosófica, no hemos respondido aún a la cuestión fundamental anunciada: ¿en qué medida la historia de sí misma puede constituir un momento intrínseco de la reflexión filosófica?

2. La conciencia filosófica y la aparición de la historia

En un primer momento, y a partir de lo que llevamos dicho, podría parecer que esta cuestión sólo puede ser respondida negativamente, dada la ignorancia de lo genuinamente histórico que registrábamos en la conciencia filosófica, o, a lo sumo, estableciendo como la única forma filosófica de historia esa peculiar «historia interna» —el diálogo que los filósofos mantienen entre sí—, que en realidad no es historia. Pero, sin embargo, esto no tiene por qué ser así. Ya antes hice notar que la ausencia de la historia en el acto filosófico no se opone a la historicidad fundamental de todo lo humano.

A mi modo de ver, la consideración de la historicidad como un elemento constitutivo de la filosofía, única forma de plantear seriamente la necesidad de que ésta se vuelva hacia su propia historia, implica el abandono de la conciencia filosófica *primaria*, para, en una reflexión posterior sobre ella, descubrir una estructura que en el seno de aquélla no comparece. Esta nueva reflexión, a su vez, no es la pura iteración de la primitiva vivencia, ni tampoco una reflexión destinada a poner de relieve, con toda fidelidad, los momentos esenciales de ella, sino un pensamiento, *él mismo filosófico*, que introduce un terreno nuevo, en el cual los datos de la conciencia filosófica aparecen a una nueva luz. Lo así visto, la historicidad de la propia filosofía, revierte sobre la conciencia primera y en cierto sentido la modifica.

En cualquier caso, me parece claro que no es la descripción objetiva, al modo del historiador, quien pone de relieve la historicidad de la filosofía, sino ésta misma en una reflexión peculiar sobre sí. Dos son, por su potencia intelectual y su vigencia, las formas fundamentales, con las que el pen-

samiento moderno ha introducido la historicidad como carácter propio de la actividad filosófica: el *idealismo hegeliano* y la *ontología hermenéutica*.

a) *Historia y verdad: Hegel y el acto filosófico*

En el contexto del problema que nos ocupa, la obra de Hegel representa el más genial intento de avenir las exigencias de la conciencia filosófica con el hecho de su larga historia, y ello de manera radicalmente filosófica. Que la historia de la filosofía sólo puede abordarla y comprenderla cabalmente quien es a la vez filósofo es para Hegel indiscutible. Sólo instalándose en la conciencia filosofante se alcanza el sentido que el desarrollo de las filosofías tiene.

La posición de Hegel es clara: acoger plenamente a la conciencia filosófica, mantenerse firmemente en su actitud, y volver sobre ella para contemplarla no sólo en su pura estructura formal, sino, a la vez, en la diversidad de los contenidos que ha revestido a lo largo del tiempo. Es éste segundo aspecto —el genuinamente histórico—, un terreno nuevo, que constituye el verdadero trasfondo de toda la reflexión hegeliana y que plantea graves problemas a la conciencia primaria. Esta, cuando se encuentra entregada a un problema, no es consciente *in modo recto* de la variedad sucesiva de sistemas producidos en su misma actitud, ni mucho menos de la problemática que ello conlleva. La reflexión hegeliana consiste precisamente en hacerse cargo de esos problemas, manteniendo rigurosamente presentes las pretensiones de la conciencia filosófica.

La genialidad del pensamiento hegeliano estriba en no haberse dejado seducir por el viejo tropo escéptico de la *κακωνία τῶν δοξῶν*, ahora en su faz histórica, contra la pretensión filosófica de verdad y estimar, por el contrario, que exige un renovado esfuerzo de la conciencia filosófica. El refugio en la opinión subjetiva, en la convicción personal, en el mero sentimiento, en que ha degenerado el principio moderno de la subjetividad, le parece a Hegel un evidente síntoma de decadencia filosófica. Obviamente no se trata para él de rechazar dicho principio, sino de reconciliarlo con sus contenidos. Frente a lo «razonable» de la retirada al pluralismo de las certezas subjetivas y de la consiguiente desconfianza en la verdad, Hegel insiste en que la vida del espíritu —la conciencia filosófica—, es esencialmente impulso, acicate, hambre y sed de verdad, y no puede sentirse satisfecha con reflexiones de ese tipo.

Pero tampoco con el pensamiento, también razonable y aparentemente exacto, de que la unidad de la verdad exige la entronización de un sistema y la descalificación de todos los demás. Y ello, no sólo porque haría superfluo e inútil al grueso del pensamiento filosófico, sino porque significa una mera oposición abstracta entre la verdad y el error, un pensamiento aún vacío, carente de determinación y de contenido, que no puede, en cuanto tal, satisfacer a la razón filosofante.

¿Cómo abordar, entonces, el problema de la diversidad histórica de las filosofías en el ámbito de la exigencia de verdad? Pues ante todo como la conciencia filosófica se enfrenta con los problemas: elaborando una teoría que, respetando sus datos esenciales, sea capaz de dar razón de él.

Hegel lleva a cabo esta labor mediante su concepción del dinamismo del espíritu y el entramado conceptual de su *Lógica*. La premisa básica, el supuesto primero del examen hegeliano de la historia es que el discurrir temporal de los actos humanos no puede ser obra del acaso, pura contingencia, sino producto de la propia razón.

El concepto fundamental con el que Hegel aborda esta explícita comprensión racional del acontecer histórico es el de *Entwicklung* (evolución, desarrollo, despliegue), entendido como el paso de lo en sí a lo para sí. La *Entwicklung* consiste en el despliegue de todas las potencialidades implícitas en lo en sí hasta llegar a constituirse en una realidad para sí. Así, por ejemplo, el hombre, desde su nacimiento, es en sí racional, pero dista mucho de serlo plenamente. Para ello se necesita un proceso de evolución, que es precisamente la entrada en la plena *posesión* de su racionalidad, en devenir racional para sí, en ejercer su razón y *saberse* racional. El ser en sí se conserva en el ser para sí, la naturaleza racional se mantiene en la toma de conciencia de la propia razón, pero de modo radicalmente distinto. Aunque no significa ningún contenido nuevo⁵, la diferencia entre ambos momentos es enorme, «de ella dependen todas las diferencias de la historia universal»⁶.

Este desarrollo o despliegue se encuentra ya en la naturaleza. El embrión se desarrolla por una necesidad proveniente de él mismo a salir de su mero ser en sí y a devenir planta, fruto y, al cabo, retornar a su estado primero, otra vez semilla. Pero en la *Entwicklung* de la naturaleza, el retorno a sí mismo implica un desdoblamiento de la individualidad: la semilla y el fruto son dos individuos diversos, aunque posean la misma naturaleza.

De manera distinta se produce el despliegue en la vida del espíritu. En él no se da tal desdoble individual; ambos momentos no sólo son de la misma naturaleza, sino que son el uno para el otro, y con ello son ambos para sí: «el desarrollo del espíritu es un salir de sí, un exponerse, y, a la vez, venir hacia sí»⁷. La peculiaridad de la vida del espíritu estriba en esta su capacidad de estar en sí cuando sale de sí, de retornar a sí mismo desde sí mismo, a través de un constante proceso de mediaciones. Cada fase del salir-fuera-de-sí es a la vez una fase del ir-hacia-sí. Cada vuelta sobre sí es a la vez un nuevo comienzo, en una especie de proceso circular progresivo.

5. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke*, 18, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pág. 40.

6. *Ibidem*.

7. *O. c.*, pág. 41.

La naturaleza del espíritu se revela así como su propio fin: «Este ser consigo mismo del espíritu, este su volver hacia sí, puede considerarse como su meta suprema y absoluta; a esto, simplemente, es a lo que el espíritu aspira y no a otra cosa. Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra —lo que acaece eternamente—, la vida de Dios y todo lo que sucede en el tiempo, tiende solamente hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo, que se encuentre, devenga para sí mismo, que confluja consigo mismo»⁸.

Con el concepto, determinado y preciso, de la evolución del espíritu, Hegel se encuentra en posesión de una clave para enfocar de modo nuevo la sucesión temporal de las filosofías y hacer frente por igual tanto al escepticismo como a la indiscriminada condena al error del grueso de los sistemas filosóficos. La filosofía, de acuerdo con la naturaleza misma del espíritu, con su calidad de actividad máximamente racional, es un «sistema en evolución». A su luz, las diversas filosofías aparecen ahora como momentos necesarios, como etapas en el retorno del espíritu hacia sí, como la progresiva toma de conciencia del espíritu, que enriquece su autoc conocimiento con la sucesión de experiencias y objetivaciones. La historia de la filosofía deja ver entonces su entraña racional; cobra la apariencia de «un proceso necesario y consecuente, racional de suyo y determinado por su idea»⁹.

De esta forma, en lugar del mero fluir temporal de las opiniones y los pensamientos, la vigencia del pasado filosófico, o mejor, *la intrínseca historicidad de cada filosofía y del acto filosófico que la produce sale a relucir por vez primera*, adquiere contenido y recibe justificación. ¿En qué sentido? Reparemos simplemente en los tres aspectos siguientes.

En primer lugar, es claro que cada filosofía, al ser un momento de una totalidad en proceso, es una parte necesaria de la misma. La dialéctica del espíritu necesita de ella para su desenvolvimiento, a la vez que la determina a ser lo que es. Dada la naturaleza del proceso, esto significa que «ninguna filosofía desaparece, sino que todas se conservan afirmativamente en la filosofía como momento de *un todo*»¹⁰. Ningún sistema está definitivamente pasado, sino superado-conservado, de acuerdo con la ambivalencia significativa de la *Aufhebung*. Como señala Hegel, podría decirse que ningún sistema ha sido propiamente refutado. Lo que el proceso rechaza no es su verdad —su lugar en el todo—, sino su pretensión de clausura, de cierre, de ser la última y definitiva palabra.

Pero, a su vez, si los principios de toda filosofía se conservan, el presente filosófico resulta radicalmente privilegiado, pues lleva en sí toda la riqueza

8. O. c., pág. 42.

9. O. c., pág. 55.

10. O. c., pág. 56.

za de las determinaciones y los logros del pasado. Es más concreto, más pleno, precisamente por ser el resultado de las filosofías precedentes.

En segundo lugar, el mismo carácter de momento intrínseco y necesario de un proceso global que toda filosofía posee, determina que sólo como tal momento adquiera sentido, que sólo en su «sitio» tenga «un valor verdadero y una significación propia»¹¹. Esta consecuencia, perfectamente lógica, no es simplemente una máxima hermenéutica para la interpretación de las filosofías del pasado; es algo más, es justamente la expresión de lo que una filosofía en realidad es; por eso precisamente puede servir de máxima hermenéutica en nuestro diálogo con el pasado: la primera condición de posibilidad de su comprensión es entenderlo en su esencia de momento de un desarrollo, es decir, verlo en su situación propia. La única forma de ser fiel a una época, de hacerle justicia, es reconocerla en su lugar propio; lo cual quiere decir no sólo que no debemos aplicarle conceptos provenientes de filosofías de otras épocas, sino que su valor de verdad, su pretensión veritativa, ha de ser mirada desde la óptica de su lugar en el todo.

En tercer lugar, de lo anterior se desprende que «toda filosofía es filosofía de su tiempo, un eslabón en la entera cadena de la evolución espiritual; sólo puede, pues, dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo»¹². En este sentido, la filosofía está radicalmente limitada al tiempo en el que nace y al que da expresión. Evidentemente, «tiempo» no tiene aquí un sentido meramente cronológico, sino justamente el de etapa en la evolución del espíritu, llena, por tanto, de contenido, en cuanto concentración de las experiencias anteriores. Hay una perfecta síntesis entre el conjunto de las manifestaciones de la vida de una época —costumbres, formas políticas, hábitos psicológicos y sociales— y la filosofía, que es su «suprema floración», «la conciencia y la esencia espiritual del estado todo; el espíritu de la época, como espíritu que se piensa a sí mismo»¹³. Por ello una filosofía no puede decir ni proponer más de lo que su tiempo le permite. En realidad no es que su tiempo la limite como si de una instancia exterior se tratara, es que tiempo y filosofía son sustancialmente idénticos, ésta no es otra cosa que una época puesta en conceptos. Lo cual significa, hacia atrás, que ninguna filosofía puede consistir en un mero renacimiento de otra anterior —de ahí la inanidad de todo intento de vuelta al pasado—, y, hacia adelante, que ningún sistema filosófico puede contener la comprensión definitiva de la realidad, es decir, la perfecta autoposesión del espíritu.

De esta forma, la historicidad de la filosofía queda perfectamente determinada: una filosofía es constitutivamente histórica porque es la conservación superadora de sus antecesoras, porque es la expresión radical de

11. O. c., pág. 64.

12. O. c., pág. 65.

13. O. c., pág. 73.

su época, porque sólo integrada en ésta tiene significación, porque jamás puede atribuirse una verdad absoluta, definitiva e intemporal.

Pero no sólo se produce tal determinación, sino que, dado su fundamento en la misma naturaleza del espíritu, la historia de la filosofía es, a su modo, una versión del despliegue puramente lógico del pensamiento. La unidad entre lógica e historia es absoluta: aquélla es la verdadera figura, el esqueleto de ésta. Un texto de la *Enciclopedia* lo expresa con enorme claridad: «El mismo desarrollo del pensamiento que es expuesto en la historia de la filosofía, será expuesto en la filosofía misma, pero liberado de aquella exterioridad histórica, *puramente en el elemento del pensamiento*»¹⁴. Y las *Lecciones de historia de la filosofía* remachan: «Afirmando que si despojamos a los conceptos fundamentales de los sistemas que aparecen en la historia de la filosofía simplemente de aquello que afecta a su configuración externa, a su aplicación a lo particular y cosas similares, se obtendrán los diversos grados de determinación de la idea misma en su concepto lógico. Y al revés, si tomamos en sí mismo el proceso lógico, se tendrá el proceso de los fenómenos históricos en sus momentos fundamentales»¹⁵.

Esta interna vertebración lógica del discurrir histórico de la filosofía es la que hace posible que la pura sucesión de los sistemas tenga ella misma carácter filosófico. La lógica consecuencia es la disolución de la antítesis entre sistema e historia: no hay sistemas que discurren en la historia, sino que el discurrir histórico es él mismo sistema. Filosofía e historia se identifican, pues *la* filosofía en su sentido pleno, no su realización particular en una fase determinada de la evolución del espíritu, no puede consistir en otra cosa que en «el conocimiento de esta misma evolución y, en cuanto pensar concipiente, en esta misma evolución pensante»¹⁶. La filosofía es así el sistema total evolutivo de las filosofías, por tanto, la historia misma de la filosofía, cuando no se deja que la mirada se pierda en la inmediata y aparente diversidad e incompatibilidad de los sistemas filosóficos. Hegel: «el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la propia filosofía y no podía ser de otro modo»¹⁷.

En la identificación de la filosofía con su historia culmina el gran proyecto de Hegel de salvar la pretensión de verdad y universalidad, que reside en el acto filosófico, de la disolución escéptica que parece introducir la historia. Pese a todas las acusaciones de relativismo, el «historicismo» de Hegel es un genial esfuerzo por salvar la verdad haciéndose filosóficamente cargo del problema de la historia. El descubrimiento de la historicidad no es, al menos en la intención de Hegel, el precio que tiene que pagar

14. *Enzyklopädie*, par. 44.

15. *Werke*, 18, ed. cit., pág. 49.

16. O. c., pág. 46.

17. O. c., pág. 49.

la verdad para sostenerse, una suerte de «rebaja» de sí misma para no perderse enteramente, sino la condición de que ella pueda ser realmente verdad, es decir, expresar su propia época, la etapa del autoconocimiento del espíritu que ella es. La historicidad llena de contenido a la verdad, la saca de su abstracción, de su mera oposición al error.

Como es obvio, en el marco limitado de este trabajo, no cabe una discusión, ni siquiera un planteamiento serio, de los múltiples problemas que la concepción hegeliana ofrece. Sin embargo, no quisiera dejar de hacer alguna reflexión sobre la introducción de la historicidad en la conciencia filosófica, que ella propone.

¿Qué representa el conocimiento de la historicidad para el acto filosófico? Como ya manifesté anteriormente, la historicidad aparece en un acto «segundo» peculiar y no en la vivencia filosófica primaria. Sin embargo, esta reflexión establece precisamente la condición histórica de aquélla y en la medida en que el filósofo lo *sabe*, su autoconciencia filosófica resulta enriquecida, pero a la vez modificada. ¿Por qué? Situémonos de nuevo, por el momento, en la conciencia primaria, que es siempre un acto determinado y singular, el de un filósofo concreto que vive en un tiempo también determinado y que engendra *una* filosofía. Ella no es el *begreifendes Denken* de la filosofía, como tal imposible de identificar con la conciencia primaria y en el fondo inaccesible a ésta. Pues bien, al saberse a sí mismo histórico, en el sentido preciso que Hegel ha establecido para toda filosofía, el acto filosófico se encuentra con una conciencia difícilmente conciliable con los restantes elementos de su estructura. La idea hegeliana de historicidad no responde, a mi entender, a la manera filosófica de dialogar con el pasado.

En cierto sentido es menester reconocer que Hegel ha fundado la «contemporaneidad» de la historia, para usar la expresión de Croce, pero, a la vez, ha hecho inevitable que el filósofo que piensa en una actualidad enriquecida por la condensación del pasado no pueda por menos de considerar las filosofías precedentes, esencialmente fijadas a su tiempo, como menos profundas, menos plenas y, por ello, menos capaces de decir una palabra viva sobre los problemas del presente. Y es esto lo que me parece contrario a la conversación filosófica de la conciencia primaria. En ésta, veíamos, el otro filósofo comparece, ante un pensamiento centrado en su tema, como un posible camino para éste, como una opción, concurrente o coincidente, que podría dar razón del problema, o de un aspecto de él, con igual intensidad que el pensamiento propio. Precisamente porque éste considera las ideas del pasado primordialmente en su contenido lógico-veritativo es por lo que le son rigurosamente contemporáneas, radicalmente vivas.

Por el contrario, para un pensamiento penetrado de la conciencia de la historicidad, las filosofías del pasado no pueden ser auténticamente discu-

tidas, tomadas profundamente en serio. Comprenderlas significará siempre «colocarlas en su sitio», verlas como un determinado momento en la evolución del espíritu, enraizarlas en su situación histórica, a la cual responden y a la cual, y sólo a la cual, dan satisfacción. Carece de sentido, para tal forma de comprender, discutir la forma de enfocar un problema, la fidelidad a los datos empíricos, o el valor de verdad de una teoría del pasado, cosas en las que, a mi juicio, consiste lo que la conciencia filosófica entendería por «colocar en su sitio» una filosofía ajena. ¿Cómo explicar, desde la pura conciencia de la historicidad, el fenómeno, por otra parte tan habitual, de estimar que filosofías muy alejadas en la historia son más ciertas o más adecuadas a problemas del presente que algunas coetáneas, o, sencillamente, que sintonicemos mejor con ellas? La contemporaneidad histórica, esa condensación en el presente de todas las filosofías del pasado, no es la contemporaneidad que vive la conciencia filosófica primaria. Por eso, aunque se sabe histórica, la conciencia filosófica no piensa históricamente.

b) *Hermenéutica e historicidad*

La ontología hermenéutica supone la segunda y más radical manera de introducir la historia en el interior del acto filosófico. Por hermenéutica no vamos a entender aquí, obviamente, el arte de interpretar textos, sino aquella teoría filosófica, fundada en el pensamiento de Heidegger y desarrollada por Gadamer, que ha puesto de relieve, con gran radicalidad, la historicidad de toda actividad cognoscitiva, incluida, y muy especialmente, la filosófica.

Al igual que la filosofía hegeliana, la reflexión hermenéutica, en aquello que afecta a nuestro problema, no consiste en una vuelta sobre el acto filosófico para extraer sin más los elementos que en él estaban, sino en la re-visión de aquél a partir de una teoría universal de la comprensión, establecida como tal en un acto filosófico propio, con todos sus caracteres, y no en una simple recogida historiográfica de material empírico. De ahí que siga siendo, a su manera, una peculiar reflexión de la conciencia filosófica sobre sí misma y sobre las condiciones de su ejercicio.

La ontología hermenéutica no parte directamente de la oposición entre verdad e historia que está en la base del pensamiento hegeliano sobre la historia de la filosofía. Insertada plenamente en la conciencia histórica que el propio Hegel había contribuido a despertar, no pretende tampoco hacerse cargo primordialmente del estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu, de su especificidad frente a las de la naturaleza, etc., ámbito de discusión del que, sin embargo, extrae sus fuentes de inspiración. La ontología hermenéutica —por ello es ontología— surge ante todo como un intento de establecer qué sea la realidad de lo histórico, de qué se dice lo histórico y qué tipo de ser es. En unas lecciones que Heidegger dio en 1925

decía, respecto de la aportación de Dilthey al problema de la historia, que lo decisivo de ella «no es la teoría de las ciencias de la historia, sino la tendencia a llevar ante la mirada la realidad de lo histórico y, desde aquí, hacer patente la forma y la posibilidad de la interpretación»¹⁸.

Este intento de captar genuinamente la realidad de lo histórico, esta búsqueda de una ontología no especulativa de la realidad histórica, no es, ciertamente, el único factor ni la única meta, de los inicios del pensamiento heideggeriano¹⁹, pero ha tenido como consecuencia directa esa «radicalización ontológica de la hermenéutica histórica», expresión con la que Gadamer ha denominado la aportación heideggeriana en este ámbito²⁰ y que, en lo esencial, consiste en la mostración fenomenológica de que la circularidad de la comprensión, la copertenencia de intérprete y texto, del historiador y su objeto, entrevista ya en la hermenéutica histórica, se funda en la estructura ontológica del propio *Dasein*.

Como es bien sabido, lo que Heidegger llama *Verstehen* no guarda ninguna relación inmediata con el acto cognoscitivo de la intelección ni tampoco con la «comprensión» como peculiar forma de conocimiento contrapuesta a «explicación», tal como la encontramos en la permanente discusión entre ciencias naturales y ciencias sociales. Ambas formas representan conceptos derivados del comprender original que es un «existencial», un elemento constituyente del tipo de ser propio y exclusivo de la existencia humana. Es a este sentido primordial al que remite la radicalización heideggeriana de la hermenéutica.

El comprender como momento ontológico del *Dasein* está absolutamente ligado al concepto existencial de posibilidad. Heidegger se apoya en un uso de «comprender» prácticamente sinónimo de «poder». En castellano, por ejemplo, «saber escribir» y «poder escribir» dicen realmente lo mismo. Heidegger aprovecha esta virtual sinonimia para establecer que el momento cognoscitivo —el saber o comprender— no se distingue del poder hacer algo: el comprender no es un elemento sobreañadido al ejercicio de un poder, sino este mismo ejercicio. A su vez, del análisis heideggeriano se desprende que lo comprendido en un poder/saber no es una cosa, un ente, aislado en sí mismo, sino mi propio hacer algo, mi propio poder ser esto o lo otro con él. Todo comprender en el sentido habitual de inteligir supone este permanente *poder ser* (*Möglichkeitsein*), que no es ya expresión de la dotación puramente cognoscitiva de un ser que poseyera, además, una entidad subyacente, sino esta misma entidad. «Comprender» como «poder ser» es la categoría ontológica adecuada a un ser que no tiene su entidad

18. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe*, 20, pág. 19.

19. En mi libro *Heidegger y la crisis de la época moderna*. (Madrid, Cincel, 1987) he tratado de poner de manifiesto, en su primer capítulo, el cruce de influencias que caracteriza los primeros escritos de Heidegger.

20. *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975 (4.ª ed.), pág. 248.

ya constituida, sino por hacer. Recuérdesse cómo desde el inicio de *Ser y tiempo* Heidegger había expuesto la peculiaridad ontológica de la existencia humana en términos de «haber de ser» o «tener que ser»²¹, frente al mero «ser» esto o lo otro, propio de los demás entes. «Poder ser» es la expresión ontológica que concreta ese «haber de ser».

La categoría de posibilidad deviene así «la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*»²². En cuanto tal determinación positiva no puede significar, obviamente, el concepto lógico de posibilidad, que tradicionalmente es contrapuesto al de realidad. La posibilidad existencial es, por el contrario, lo más «real» del existir humano, no el mero carácter no contradictorio de un concepto, que necesita de un «plus» para convertir en real su objeto. En virtud precisamente de que, en cada caso, estoy haciendo o siendo algo en constante referencia a posibilidades, sin las que mi ser actual no es nada, estas mismas posibilidades forman absolutamente parte de lo que soy: soy mis posibilidades, o lo que es lo mismo, soy un poder ser. «Ser» para la existencia humana es siempre ocuparse de las propias posibilidades de ser. A la estructura de este poder ser Heidegger la denomina «proyecto» (*Entwurf*) que, al igual que el término «comprender», no tiene un significado cognoscitivo —la planificación deliberada de una acción—, sino la forma de ser propia de ese estar vertido hacia posibilidades que es la existencia.

Pero tal poder ser, si nos atenemos a su estricto modo de presentarse, no es nunca un poder omnímodo o indefinido. Está, a la vez, *a parte ante*, entrelazado con un «ser ya» esto o lo otro, que lo recorta y limita. Es el fundamental concepto heideggeriano de «estar arrojado» (*Geworfenheit*), núcleo de esa facticidad irrebasable, a cuya hermenéutica está dedicada toda la analítica existencial. La idea de arrojamiento trata de expresar que ese proyecto que somos no puede encontrarse, sorprenderse a sí mismo en la iniciación de su movimiento, sino existiendo siempre ya, del mismo modo que la conciencia no tiene noticia de su propia génesis, sino que *se sabe* ya conciencia. Heidegger muestra lingüísticamente esta facticidad insuperable introduciendo una frase completiva cuya oración principal determinante se desconoce: «que es y ha de ser» (*dass es ist und zu sein hat*). Lo que la analítica existencial puede mostrar es «que es», no a partir de qué o en virtud de qué es.

Lo decisivo de esta facticidad es que comprende en sí el poder ser: «que ha de ser siendo ya» sería la forma más adecuada de expresar la absoluta fusión de arrojamiento y poder ser. Para ver con claridad qué significa la radicalización ontológica de la hermenéutica es esencial entender que lo

21. «Das "Wesen" des Daseins liegt in seinem Zu-sein», *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1972 (12.^a ed.), pág. 42.

22. O. c., pág. 143-144.

23. O. c., pág. 150.

que Heidegger está diciendo es que la limitación que la facticidad supone para el poder ser de nuestra existencia no es un puro recorte negativo, sino justamente su potenciación. Las posibilidades de mi poder ser son precisamente en cuanto fácticas: son posibilidades de mi ser ya; se constituyen como tales en el seno de un estar-ya-en-situación. La facticidad hace ser las posibilidades. Con razón se ha dicho que Heidegger ha llevado a cabo una lectura positiva de la finitud. La idea heideggeriana de «proyecto arrojado» (*geworfener Entwurf*) es la perfecta expresión de esa finitud positiva.

En la interpretación heideggeriana del acto de intelección o comprensión en sentido estricto es donde se ven patentemente las consecuencias de la finitud. El proyecto arrojado es una estructura que expresa el hecho de que constantemente, querámoslo o no, nos encontramos ante posibilidades de ser limitadas. Estas posibilidades, que no son anteriores, ni posteriores al proyectar, sino simultáneas, no son explícitamente conocidas, es decir, no son el tema de actos intencionales específicos; son, sin embargo, un campo siempre abierto, que está ahí, que llevamos con nosotros antes de toda reflexión o deliberación, de todo proyecto concreto. *El comprender originario que es el proyecto arrojado anticipa constantemente al conocimiento explícito su tema.*

Por tanto, el momento de la comprensión en sentido estricto, el momento en que algo llega a ser entendido en lo que es y, como tal, enunciado —en la terminología de Heidegger, *Auslegung* y *Aussage*— son desarrollos de lo ya abierto por el comprender original. La, desde el punto de vista cognoscitivo, primera captación de algo es una *interpretación* de lo que como posibilidad estaba ya abierto en el proyecto y mediante la cual nos apropiamos expresamente de un sentido que estaba ya ahí. La interpretación se funda, pues, en un haber ya comprendido lo que se va a interpretar, en virtud de la estructura proyectante-comprensiva de la existencia. Heidegger denomina *Vorstruktur* —pre-estructura— a esta universal referencia de la comprensión a un campo previo y no temático de sentido que la hace posible, articulada en tres momentos esenciales, *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff* —tener, ver y concebir previos—, que, para nuestros propósitos, no es necesario explicitar aquí. En virtud de su estructuración previa puede sentarse de un modo categórico que la interpretación cognoscitiva «nunca es la captación sin supuestos de algo dado»²³, principio fundamental de la hermenéutica que Heidegger ha radicado en la misma condición ontológica de la existencia.

Esta referencia a algo previo se repite *a fortiori* en el enunciado. La tesis central de la concepción hermenéutica del logos enunciativo no puede ser otra que la de su enraizamiento en una experiencia antepredicativa de sentido. El decir algo de algo no es lo que nos lo descubre por primera vez. La situación objetiva a la que la proposición enunciativa se refiere está ya comprendida en la interpretación antepredicativa, que es quien la hace posible. De ahí que, frente al lenguaje como conjunto lógico de enunciados,

Heidegger insista en el «habla» (*Rede*) preteórica, ceñida a la expresión del sentido captado antes de toda tesis enunciativa. La ampliación gadameriana del concepto de lenguaje, haciéndolo coextensivo del campo del sentido —*alles was verstanden werden kann, ist Sprache*²⁴—, así como la concepción del lenguaje como «casa del ser» del Heidegger tardío, tienen su raíz en el habla que, en cuanto «articulación de la comprensibilidad», no impone, a partir de la lógica interna del lenguaje como organización trabada de enunciados, un criterio previo de significado, sino que acoge todo la experiencia antepredicativa de sentido. «Lo que viene al lenguaje» (Gadamer) es tan decisivo como su propia gramática.

Pero la aportación fundamental de Heidegger, en el contexto del problema de la historia, es haber mostrado que la pre-estructura de la comprensión sólo puede entenderse en términos de temporalidad y, fundándose en ella, haber dado un sentido preciso al concepto de tiempo que subyace a la idea misma de historia.

Es bien conocido que la analítica existencial interpreta la temporalidad como «el sentido de ser del *Dasein*», es decir, como aquello que, sin añadir ningún elemento nuevo a la estructura de la existencia, atraviesa todos sus momentos, y hace así inteligible su interna unidad. Detengámonos en él brevemente, con el fin de exponer el concepto de historicidad.

La idea de «proyecto arrojado» lleva implícita una «lectura» temporal de su esencia. Al ser una constante proyección hacia posibilidades propias, la existencia no es sólo un movimiento hacia, sino que *se comprende*, en cada ocasión, a partir de las posibilidades de referencia. Esto implica, como Heidegger muestra, un peculiar movimiento de vuelta hacia sí desde las propias posibilidades, en el cual Heidegger ve el concepto primario de futuro: «en este venir hacia sí (*auf sich kommen*), a la espera de una posibilidad, el *Dasein* es, en un sentido originario, porvenir (*zukünftig*)»²⁵. El futuro no es, pues, primordialmente una porción de tiempo que aún no ha llegado, sino el movimiento de futurición propio de la existencia. Sólo hay futuro para un ser que es futurición, apertura a sus propias posibilidades.

Pero el momento de *Geworfenheit* había señalado que la proyección se da a la vez en el seno de un «ser ya», por tanto, que es el poder ser de un «haber ya sido». Lo cual significa que el venir hacia sí mismo desde la posibilidad que es el futuro, encuentra este «sí mismo» como un «siendo ya». Al movimiento originario de futurición pertenece con igual originalidad un pasado, que no es obviamente lo acontecido en un tiempo anterior, sino un momento intrínseco del «sí mismo» comprendido en el futuro. El venir hacia sí del futuro se torna, por obra del haber sido, en un retorno (*Zurückkommen*). Si el pasado está inmerso en el futuro en cuanto es el «haber de

24. H. G. GADAMER, O. c., pág. 450.

25. *Gesamtausgabe*, 24, pág. 375. Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 325.

ser» de un «haber ya sido», el pasado sólo es pasado, sólo se constituye como tal, en el movimiento de vuelta hacia sí que lo acoge, en su constante asunción que el movimiento de retorno lleva a cabo. A su vez, en esta constante fusión de pasado y futuro se hace presente nuestra situación, los asuntos o cosas de nuestra circunstancia, lo que llamamos nuestro *presente*, que no es un momento puntual de un discurrir infinito, sino un instante (*Augenblick*), la concentración o fusión, en el trato con el mundo, de las posibilidades de lo que ya somos.

A partir de la temporalidad intrínseca de la existencia humana, de lo que podríamos llamar su textura temporal, Heidegger puede dar un contenido concreto al concepto de *historicidad*. A la luz de la temporalidad, la historicidad no puede concebirse, en su sentido primario, como una propiedad de los «hechos» que llamamos históricos, sino como una estructura de la existencia, a saber, la de su interna gestación, la de su propio ir haciéndose en la temporalización de pasado, presente y futuro, única forma de unificación de sí mismo que la analítica existencial conoce. Esta autogestación temporal es el modo propio de acontecer (*Geschehen*) de la existencia humana, su radical historicidad. Todo sentido posible del término «historia» surge de esta elemental historicidad de la existencia, que descansa en la temporalidad.

Con la historicidad concebida como la forma de gestación propia de la existencia humana, Heidegger logra, a mi modo de ver, dar un sentido preciso a las ideas, típicas de la conciencia histórica, de la pervivencia del pasado y de la necesidad de la historia. Pues la absoluta imbricación de los «éxtasis» temporales muestra en concreto cómo es posible esa difusa idea de la influencia del pasado en el presente y el futuro, que con el concepto lineal de tiempo resulta prácticamente ininteligible. El pasado, que no es ya el conjunto de acontecimientos anteriores a un ahora, no es que perviva en el presente y conforme el futuro, es que es parte esencial de ellos. En primer lugar, porque las posibilidades que en cada instante son *mis* posibilidades son función de mi haber ya sido y siempre soy a partir de ellas; y, en segundo lugar, porque la vuelta desde las posibilidades es un retorno a lo que ya soy.

Pero, y esto es lo más radical, esa «presencia» del pasado en el futuro no lo es a modo de lastre o peso que permanece, sino como algo envuelto en el propio proyecto hacia lo posible. Este se hace cargo, acoge constantemente, como su posibilidad propia, lo que ya es. *Sólo un ser que constantemente se asume a sí mismo, que puede, por tanto, ser su pasado, tiene historia.* El mero haber acontecido en tiempos pasados no constituye ni puede constituir historia alguna. Esta es posible porque, al proyectarse en la asunción de su pasado, la existencia es absolutamente *heredera de sí misma*, se auto-transmite, es decir, se hace cargo de sus opciones pasadas, es tradición viva. En virtud de esta estructura de transmisión que la inmersión del pasado en el futuro permite, puede Heidegger decir que «su propio pasado —lo

cual significa siempre el de su “generación”— no *sigue* al *Dasein*, sino que le precede siempre»²⁶. No es el rastro que dejamos tras nosotros, sino nuestro propio horizonte. En cuanto heredera de sí misma, la existencia humana sólo puede ser lo que ya es.

De esta forma, la *Vorstruktur* de la comprensión, establecida antes de su lectura en términos de temporalidad, puede ahora verse sin dificultad constituida por la historicidad. El campo atemático de lo posible que precede a toda comprensión está esencialmente definido por la autotransmisión de la existencia; el pasado está presente tanto en el conjunto mismo de posibilidades previas (*Vorhabe*), cuanto en el modo de enfocarlas (*Vorsicht*), como muy especialmente en la concepción (*Vorgriff*) con que vamos ya equipados a la comprensión de algo. La simple comprensión de cualquier objeto supone un campo de sentido básicamente transmitido, nunca puesto por el propio acto de comprender. La transmisión de sentido no sólo no es un hándicap para la comprensión, sino justamente su condición de posibilidad.

La historicidad es, pues, primariamente el modo de ser de la propia existencia humana y sólo en virtud de ella lo son las cosas del mundo, los hechos y las gestas, los monumentos y los libros de los filósofos. Y sólo por ella hay historiografía (*Historie*), el intento explícito de acercarse al propio pasado y de hacerse problema de la transmisión histórica.

¿Qué significa la historicidad, así entendida, para la conciencia filosófica primaria? Pues, como no podía ser menos, que, dada su condición de acto típico de comprensión, no escapa a la pre-estructura histórica y piensa *velis nolis* sobre un horizonte histórico preciso. Heidegger ha expresado, con toda claridad, cómo la conciencia filosófica, *en virtud precisamente de su carácter problemático y crítico*, debe incorporar una peculiar reflexión histórica: «La elaboración de la cuestión del ser tiene, pues, que sacar del más peculiar sentido del propio preguntar, que es ser un preguntar histórico, la sugerencia de preguntar por su propia historia, es decir, de volverse historiográfico, para ponerse, con la apropiación positiva del pasado, en la plena posesión de sus más propias posibilidades de cuestionar»²⁷. Esta sugerencia, no es, desde luego, privativa de la cuestión del ser, sino extensible a todo preguntar filosófico, a toda interrogación científica. Lo decisivo de la consideración hermenéutica del pasado, que Heidegger introduce está, a mi juicio, en que aparece como *condición positiva de la posibilidad de un correcto ejercicio filosófico*: la conciencia filosófica la necesita para entrar «en la plena posesión de sus más propias posibilidades de preguntar». Si el acto filosófico es esencialmente problemático y cuestionador —temático—, lo que Heidegger muestra es que esa misma capacidad temática sólo

26. *Sein und Zeit*, pág. 20.

27. *Sein und Zeit*, pág. 20-21.

adquiere plena eficacia cuando se hace cargo de su propio ser histórico y, al revés, la ausencia de tal responsabilidad histórica distorsiona inevitablemente el acto filosófico.

Obviamente la sugerencia de la que la conciencia filosófica se transforma en histórica reposa en la condición ontológica de la historicidad, pero también en la posibilidad de sustraerse, en cierta medida, a ella, en no atenderla suficientemente. Nadie escapa, ciertamente, a la herencia de sí mismo que funda la unidad o consistencia de la vida, pero, precisamente porque la existencia es esencialmente poder ser, cabe la posibilidad de no asumir en toda su radicalidad la historicidad, de «estar» en ella sin «serla». Hay una forma de «caer» en la tradición que consiste justamente en no asumirla. Esta es, a juicio de Heidegger, la situación habitual: la pre-estructura de la comprensión aparece como algo «natural», obvio, es decir, ausente de su historicidad. «La tradición, que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que «transmite» tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como evidente (*selbstverständlich*) y obstruye el acceso a las «fuentes» originales de donde se extrajeron, en parte genuinamente, los conceptos y categorías transmitidos»²⁸. La distinción entre existencia auténtica e inauténtica no es una concesión «existencialista» a la época, sino un presupuesto fundamental de la hermenéutica.

Se dibuja así un modelo *filosófico* de hacer historia de la filosofía, que Heidegger ha practicado abundantemente y cuyos presupuestos teóricos Gadamer ha desarrollado a fondo. Dos ideas heideggerianas presiden, a mi modo de ver, este desarrollo: 1) hacerse cargo de «las condiciones elementales que hacen posible un retorno positivo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él»; 2) la necesidad de «ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella»²⁹.

Gadamer, en la larga disquisición de *Verdad y método*, ha procurado establecer las condiciones teóricas y prácticas de este modelo, llevando la ontología heideggeriana de la comprensión a una teoría general de la relación con el pasado y de la forma de su interpretación. Permítaseme subrayar brevemente algunos conceptos gadamerianos que refuerzan la necesidad de tal modo de hacer historia.

En primer lugar, frente a la distinción, ya fuertemente cuestionada por Heidegger, sujeto-objeto, intérprete-texto, Gadamer instituye la noción de *pertenencia*: la actividad de la comprensión pertenece ya de antemano al objeto histórico que se trata de comprender en la misma medida en que éste está ya presente en la vinculación del comprender a la tradición. La pertenencia no es un círculo vicioso, sino, como Heidegger había mostrado, la condición de la comprensión. De esta forma, Gadamer puede llevar a cabo

28. O. c., pág. 21.

29. O. c., pág. 21 y 22.

una «rehabilitación» de los conceptos de prejuicio y de la autoridad, viéndolos, tras su correspondiente depuración, como las formas estructurales en que se ejerce nuestra constitutiva pertenencia a una tradición. La idea de que el comprender mismo está bajo los efectos de aquello que trata de comprender, e incluso de las interpretaciones historiográficas sobre ello, lleva a Gadamer a establecer que la historicidad del acto de interpretación es siempre la inmersión en una *Wirkungsgeschichte*: «Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad»³⁰.

La tarea de una conciencia filosófica, hermenéuticamente formada, no puede ser otra que la de tomar conciencia de la historia efectual, de su propia situación hermenéutica, en una iluminación progresiva de sí misma; y, a la vez, llevar esta misma toma de conciencia de presupuestos implícitos —lo que Heidegger llamaba «pensar lo no pensado»— al objeto histórico que se trata de interpretar, para «ganar en cada caso el horizonte histórico, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas»³¹. La hermenéutica concibe, pues, su tarea como un permanente intercambio entre el horizonte propio y el ajeno distante en el tiempo, intercambio que nunca puede ser pensado como un intento de salir de la situación propia para instalarse en la ajena, como si la conciencia pudiera saltar sobre la sombra de su propia historicidad, sino como un proceso de fusión, de mutua y constante iluminación de un horizonte por otro, pues ninguno de los dos horizontes está fijo y determinado: la comprensión del horizonte del presente cambia a medida que hace frente a la alteridad del pasado, y el horizonte distante, que está presente en la forma de la tradición, se modifica con la progresiva comprensión de ésta.

Se comprende entonces por qué el retorno fecundo al pasado, aquél que no se limita a la mera repetición de los tópicos habituales, del que hablara Heidegger, tiene siempre la forma de una apropiación que lo recrea, que, en cierto sentido, lo produce, más allá de toda imposible objetividad historiográfica, de toda inviable instalación «objetiva» en el horizonte del pasado. Sólo el diálogo, mutuamente enriquecedor, con las obras del pretérito es posible para una conciencia filosófica consciente de sí. Por ello las interpretaciones de Heidegger, y del mismo Gadamer, resultan siempre tan insatisfactorias desde un punto de vista historiográfico. No puede ser menos.

30. *Wahrheit und Methode*, pág. 284.

31. O. c., pág. 286.

El cometido de la hermenéutica, cristalizado en esa fusión de horizontes, no tiene, ni puede tener fin, pues su absoluto inacabamiento es un reflejo de la finitud originaria del existir histórico, que ya Heidegger sacara a relucir. Gadamer lo ha dicho con toda claridad: «Tampoco puede llevarse a cabo por completo la iluminación de esta situación, la reflexión total sobre la historia efectual; pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión, sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*»³².

Como es de suponer, al igual que hicimos al hablar de Hegel, no vamos a abordar, en el seno de este trabajo, un enjuiciamiento de la hermenéutica como teoría filosófica, cuestión de una investigación específica. Conviene, tan sólo, efectuar un par de reflexiones sobre la relación de la conciencia hermenéutica con el acto filosófico.

A mi modo de ver, es indiscutible que la hermenéutica ofrece, en los razonamientos arriba apretadamente expuestos, los fundamentos y las justificaciones suficientes para establecer un modelo filosófico de acercamiento al pasado. Es eminentemente filosófico, en primer lugar, porque reposa sobre una teoría alcanzada en actitud filosófica —cosa que, desde luego, es también atribuible a la posición hegeliana—, a saber, la analítica existencial, y, en segundo lugar, porque está concebido en función de los intereses cognoscitivos de la conciencia filosófica, como algo que surge de su propia exigencia de verdad y rigor. Tal es el modo hermenéutico de entender la conversión de la conciencia filosófica en conciencia histórica de sí misma. Y es en este aspecto en el que la hermenéutica me parece superar el planteamiento hegeliano, pues la introducción de la historicidad no proviene del concepto *a priori* de la evolución dialéctica del espíritu, sino de una inspección en las condiciones fácticas de la conciencia filosófica.

Pero es esto, a su vez, lo que se me antoja su máxima debilidad. La tarea de una conciencia finita de sí, de una iluminación indefinida de los presupuestos de toda comprensión, resulta a la postre, para la conciencia filosófica primaria —que, no lo olvidemos, es la que *hace filosofía*— inhibidora de sus propias pretensiones. Si la conciencia filosófica asume como su propia tarea la que la hermenéutica impone, entonces no cumple la suya, a saber, la elaboración de teorías para la comprensión de los problemas vigentes. Pues, o bien gasta todo su esfuerzo en el diálogo con el pasado filosófico, o —lo que en el fondo no es distinto— lo emplea en la iluminación de sus propios supuestos. La conversación con el pasado se transforma así en la única tarea filosófica, lo cual es contrario al sentido que la

32. O. c., pág. 285.

presencia del pasado tiene en el acto filosófico, donde comparece siempre como posición lógica posible ante un problema dado. La aspiración universalista de la hermenéutica tiende no sólo a introducir la conciencia finita de la propia historicidad, sino a sustituir íntegramente a la actividad filosófica inmediata. Ahora bien, una elemental consideración del acto filosófico y de su referencia al pasado muestra que si sólo se hiciera hermenéutica nunca se habría hecho filosofía. Tal sustitución no es posible, a no ser que se entienda que *ya* no cabe hacer otra cosa. Pero no estoy seguro de que esto sea un corolario inevitable de la ontología hermenéutica, al menos en su versión heideggeriana.